

〔研究ノート〕

日本の改葬習俗と韓国の草墳

——死者祭祀と葬制の日韓比較論の試み——

八 木 透*

序説——改葬をめぐる問題の所在

死者に対する処置と、その靈魂に対する祭祀の方法については、これまで各地域より、きわめて多種多様な事例が報告されている。しかし東アジアの諸地域においては、ある程度共通した観念が存在し、よってその方法や習俗にも、類似した事例が多く見られることも事実である。それらの中でも本小論で取り上げるのは、一般に「改葬」と称される習俗についてである。改葬とは、死者を一度葬った、もしくは何らかの処置をした後に、再度その遺体を取り出し、改めて埋葬しなおすという習俗を指す。この際、白骨化した遺骨を水や焼酎などで洗い清める、いわゆる洗骨を伴う例もあり、その場合には特に洗骨改葬と称される。このような習俗に対して、これまで「改葬」・「複葬」・「二重葬」など様々な名称が当てられてきたが、筆者は「改葬」という表現がもっとも一般的かつふさわしい名称であると考えてるので、本小論でもこの名称を使用することにする。

これまでの民俗学において、改葬習俗は、いわゆる両墓制の問題との関連において議論がなされてきた。すなわち両墓制の原初形態を改葬習俗に求めるか否かをめぐる議論である。しかし近年の研究動向を見る限り、改葬と両墓制とは基本的に同一系統の習俗ではなく、異質な民俗として捉える傾向が強いように思われる。

本小論では、改葬を両墓制との関連において論ずることが目的ではない。日本の改葬の事例と、韓国において、かつては広い地域で行なわれていた「草墳(초분)」と称される習俗との比較を行ない、これらの習俗の民俗的意味を考えるための、若干の展望を提示することを目的とする。

筆者はかつて別の論文において、日本の伊豆諸島南部地域に見られる、シャリトリ

* 佛教大学文学部助教授、佛教大学総合研究所嘱託研究員(平成4、5年度)

と称する改葬習俗と、奄美諸島の改葬習俗の事例との比較を行ないながら、これらの地域の改葬習俗を、あくまでも墓制との関連ではなく、葬制と死者祭祀の構造との関連において捉え、改葬という特殊な習俗の本質的意味と、日本人の靈魂観を分析するためのひとつの指標を提示した(八木透, 1993)。本小論は、その際の問題意識をさらに発展させるために、伊豆と奄美の改葬習俗と、韓国の草墳との比較を行ないながら、これまであまり言及されることのなかった韓国の葬制と死者祭祀の関連について、筆者なりの解釈の可能性を説いてみたいと考える。ただし、韓国の草墳については、今日ではほとんどその形態を直接見ることができず、かつ資料的にもきわめて少ないのが現状である。筆者はこれまで韓国済州島とその周辺地域において、この問題に関する若干の調査を実施してはきたが、今のところ十分な成果が集まってはならず、今後の研究のための糸口を見出したにすぎない。よって本小論において、普遍的な結論を導くことは不可能であり、これまでの先学の研究成果とその問題点の整理、および今後の研究視角について若干の仮説を提示するに止まらざるを得ない。あくまでも予備的な覚え書き程度の私見しか提示できないという点をあらかじめ承諾願いたいと思う。

1. 伊豆と奄美の改葬習俗

まずはじめに、伊豆諸島と奄美諸島における改葬習俗と死者祭祀の事例を簡単に紹介し、そこから得ることのできる分析の可能性と解釈について考えてみたい。なお伊豆と奄美の事例については、先の論文の内容(八木透, 1993)と若干重複する部分が生じることを断っておきたい。

伊豆諸島とは、北端の伊豆大島より南端の青が島まで、計十島によって構成される島々である。一般に大島から神津島までの五島を北部伊豆諸島、三宅島・御蔵島を中部伊豆諸島、八丈島・八丈小島・青が島を南部伊豆諸島とよび分けられている。これらの三地域は民俗的にもそれぞれ異なった特質を有する。特に南部地域に属する三島は、葬制や死者祭祀その他様々な面において、中・北部の島々とは異質な要素が多く見られる。本稿で取り上げる改葬習俗も、南部の三島のみに見られる民俗慣行である。

大間知篤三は、「伊豆諸島は本土の腰部から黒潮の中に突き出された列島であり、飛石の如く南に延びながら、果ては全く行きづまりであった。古来本土の諸地、六、七百年來はとくに相模伊豆、おくれては江戸から、日本文化が断続的にこの島伝いに

南流していたが、ここからはいずれの方向へのはけ口もなく、このいわば文化の袋小路に停滞し累積するのみであった。(中略)伊豆諸島に至る文化の路は、しかし北からだけ延びていたのではない。本土の南部を洗う黒潮は、この島々の間を、悠久の昔から東北に向かって流れていたものであり、それがまたこの島々にとどく文化の路であった」(大間知篤三, 1977)と記している。また蒲生正男は「ここに指摘しうるのは、南部はさまざまな点で隣接する北部と類似しているといえるが、同時に奄美ともさまざまな点で類似をみることができる」(蒲生正男・坪井洋文・村武精一, 1975)と述べている。これらの諸氏の見解については、文化圏の捉え方



写真① 八丈島の古い墓地

など、いくつかの問題は残るが、いずれにしても伊豆諸島南部と奄美諸島は、改葬習俗という同質の民俗慣行を伝える地域として、その構造的な比較を試みることは大きな意味を持つであろうと考えられる。そこでまず、これまでの数少ない先学の研究を振り返りつつ、伊豆諸島南部地域に属する八丈島の改葬習俗と死者祭祀の事例を取り上げ、ついで奄美の沖永良部島の事例との比較を行ないながら若干の分析を試みたい。

なお本小論では、死者の処置の方法や葬送儀礼に関する詳細な報告は省略することとし、八丈島における死者祭祀の特徴的と思われる部分のみを要約して述べておこう。



写真② 六枚屏風(八丈島)

ひとつの特徴としては、八丈島ではかつてはいわゆるカメカンが使用されていたという点である。近年ではすべて木製の寝棺が使用されるが、かつては水瓶として用いられていた高さ60cm、口径50cmほどのカメが使用されていた。死者をカメに入れて埋葬する場合は、カメの底に小さな穴を開けてから埋葬するといい、これは土中で白骨化が早く進むように工夫された

ものであるという。棺はコーチとよばれる集落内の小地域ごとに設けられている共同墓地の、各家ごとに区画された墓域に埋葬される。

次に注目せねばならない点は、シンボトケ(新仏)の祭祀に関してである。死者が出た家では、仏壇の前に棚を作り、その上にユハイ(位牌)を置き、まわりを六枚屏風を逆さにして囲う。このユハイは特にシンボトケとよばれ、49日のイミアケまでそこに置かれる。なお、以前に調査を行なっている坂口一雄が興味深い伝承を報告している。それは、八丈小島の宇津木の集落では、死後7日までのユハイをナマミョウジャ(生亡者)とよび、仏壇の下に小さな膳を置いて、まわりを屏風で囲い、線香と椿油のオヒカ리를日に三度上げて拝むという。このようにしてナマミョウジャを祀ることを「奉公する」といい、この役につける者はただひとりで、しかも7日間は別火の食事をして、ただひたすらナマミョウジャの奉公に専念したという。しかもこの役の者は、まだ月経を見ない娘でなければならず、もしそのような娘がいなかった場合はすでに閉経した老婆に代行させたという。また奉公の者以外は、たとえ家族であっても屏風の中のユハイを拝むことはできなかったという(坂口一雄, 1980)。このような事例は八丈島の末吉にもあったといい、どうやらこの地方では、古くは死後7日までのユハイはナマミョウジャとよばれ、特別な靈魂として意識されていたことがわかる。

ナマミョウジャのユハイは、イミアケの翌日に屏風の中から取り出され、仏壇の他の位牌の中に入れられる。なおユハイは、家に置くもの以外に2個作る。ひとつは寺へ納めるものであり、もうひとつは墓地に置いておくものである。

次に、死者の年忌供養とその習俗について考えてみたい。死者の年忌は、1年、3年、7年、13年、17年、25年、33年と続けられ、遅くとも50回忌で終了する。かつては33回忌や50回忌などはあまり重要視されることは少なく、その意味においては、死者の供養は比較的早めに打ち切るという傾向がうかがえる。また3年目までの盆には、墓地にトウロウ(燈籠)を立てる習慣があり、これは今日でも行なわれている。新暦8月13日から15日の3日間は、墓地には多くのトウロウが立てられてたいへん賑やかになる。トウロウは親類から贈られる。そして3年目の盆が終わる8月15日には、すべてのトウロウを焼き、家に多くの親類を招いて大規模な宴を開く。これをトウロウノツケシマイという。またかつては、墓地へ酒や肴を持参して行って、そばを通る者にも酒を振舞ったという。

改葬であるシャリトリは、特に決まった時期に行なわれるわけではない。だいたい13回忌か17回忌の頃に行なうという例が多いようであるが、例えば死者が痩せた人であれば早い時期に行なうし、太った人であれば白骨化が遅いので、時期を遅らせると

もいう。また新しい死者が出て、墓地内に埋葬のスペースがなくなった時に行なうという伝承もあり、必ずしも一定していない。シャリトリでは、埋葬した遺体を掘り起こし、骨を焼酎や海水で洗い清める。特に頭蓋骨はていねいに洗う。洗った骨はダンボール箱などに入れられて、同一墓域内の先祖墓の下に再び埋葬される。シャリトリを行なう理由について、島の人々は「墓地が狭いために、新しい死者を埋葬するスペースを作るために行なう」と語る例が多いが、「シャリトリをすると死者に出会ったような気になれる」ともいい、合理的な解釈をする反面で、古くからのシャリトリの意味を示唆するような伝承も聞かれる。かつて八丈小島の宇津木の集落で調査を行なった坂口一雄は、「旅に立つ程の者は必ずこのシャリトリをすませて立つし、久しく旅にあって帰った家でも、このシャリトリを果たして先祖への申訳が立つといって欣ぶとのことであるし、今はわずかに1村11世帯という宇津木の寒村でも、この日ばかりは一生の責任を果たした日として、豚1頭位はつぶして村中にふるまい、できる家では小牛の1頭位は今でもつぶすとのことであつた」(坂口一雄, 1980)と述べている。筆者が実際に樫立でシャリトリの現場を見た時も、シャリトリが終わった後は大勢の親類や村の人たちを招いて、きわめて盛大な宴が行なわれていた。このような儀礼のあり方から考えると、シャリトリは単に新しい死者を埋葬するスペースを作るためだけに行なわれるという近代的かつ合理的な慣行ではなく、少なくとも古くは、死者に対して行なわれる儀礼の中で、特に重要な意味を持つ儀礼であつたのではないかということが想像できる。

以上の事例より、八丈島の死者祭祀儀礼の中には、死者の靈魂が死後いくつかの段階を経て、徐々にその性格を変化させてゆく過程をうかがうことができる。すなわち、死後間もない靈魂は、かつてはナマミョウジャとよばれ、六枚屏風に囲われて特別な祭祀を受ける。この靈魂を祀る役割を担うのがまだ初潮のない少女であり、かつこの者以外はたとえ家族であっても屏風の中に入ることが許されないという伝承から、この靈魂はきわめて特異な荒靈であると認識されていたことが想像できる。ナマミョウジャは49日のイミアケを経て、屏風の中から取り出され仏壇に入れら



写真③ シャリトリ(八丈島樫立)

れる。ここで死者の靈魂は第一の変化を迎える。しかしその後の靈魂がまだ特異な存在であることは、3年目の盆まで墓地に多くのトウロウが灯されることによってわかる。3年目の盆終了後のトウロウノツケシマイで、トウロウを焼き、親類を招いて宴を催すことによって、靈魂は第二の変化を迎えるのである。そしてその後に行なわれるシャリトリによって、死者の靈魂は第三の変化を迎える。シャリトリを行なうことによって死者に出会ったような気がする、あるいは先祖に対して申し訳がたつという伝承は、シャリトリの死者に対する祭祀としての重要性を意味していると考えられる。またシャリトリの際には一生の責任を果たしたとして、親族や村中を招待して盛大な宴を催すことは、死者をめぐる様々な人間関係の再編成と調節を意味していると考えられる。すなわち、シャリトリによって死者の存在を再認識すると同時に、「死」という事実そのものをも再認識し、死者をめぐる親族関係やその他の人間関係の変化を確認する最後の儀礼としての意味があったのではないと思われるのである。八丈島では、33回忌以後の年忌供養にはあまり重要な意味が見いだせないで、もしかするとシャリトリがいわゆる弔い上げとしての性格を有していたのかもしれないが、いずれにしても死者個人に対する直接的な祭祀において、シャリトリは靈魂の浄化を促すと同時に、生者側が行なうべき死者に対する重要な通過儀礼として位置づけられよう。

次に奄美の沖永良部島の死者祭祀と改葬習俗について見てみたい。沖永良部島では19世紀初頭までは風葬が一般的であった。庶民の墓は海岸の断崖の下にあり、ト一口とよばれていた。これはいわゆる崖葬、あるいは洞窟葬と称される形態である。ところが寛政12(1800)年に禅王寺という寺院が創建され、以後は仏敎の影響によって徐々に土葬が普及していったという(柏常秋, 1954)。しかし風葬が全く行なわれなくなるのは、明治初頭に明治政府の干渉によって風葬が全面的に禁止されてからのことといわれている(和泊町誌編集委員会, 1984)。土葬普及以後の埋葬墓は、集落ごとに海岸の砂浜に設けられ、家あるいは一門の専用墓である。入口を南側に設け周囲を石垣で囲う。墓地を非常に神聖視する風が強く、墓域内に入る時は必ず履物を脱いでから入るという慣習を今も守っている。

沖永良部島では、死者が出るとその日から49日目までは、毎日朝一回の墓参りを行なう。埋葬した上にはヤギョウ(家形)といわれる精巧に作られた木製の家型を置く。一方家では、床の間に祭壇を設けてそこに位牌をかざる。位牌は死者の魂が乗り移るものと考えられており、死者に対するすべての儀礼が位牌を対象として行なわれる。死後3日目をミキヤミズ(三日水)といい、その前日の夕方から死者の霊を家に招き、

当日の午後に親類を招待して宴を開く。その後ウクンジャクと称して霊を再び墓地へ送る儀礼を行なう。死後7日目をアラナヌカ(新七日)といい、この日に位牌は特別の祭壇から先祖棚に移され、他の古くからの位牌と同等の扱いを受けるようになる。以後7日ごとに死者の供養としてユーユタが行なわれる。これはシャーマンであるユタが死者の口寄せを行なうことを指す。マブシともよばれ、ユタが神懸かりの状態となり、死者の後生における苦痛を訴えるというものである。さらにこれに続いてアクバレ(悪払)が行なわれる。ユタの唱える呪文にあわせて、舂に入れた炒り豆を屋外へまく所作をするものであり、まさに節分の豆まきと同様の儀礼である。49日目をヒーハレといい、この日をもって死の忌みがあけるとされており、この日まで葬家の者は仕事を休んで物忌みの生活を行なう。なお多くはこの日に墓地に石塔を建てるという。

沖永良部島における先祖祭りは、旧暦1月16日の墓正月と、本土の盆にあたる旧暦7月13日から15日のシューロ祭り、それに後述するウヤフジ祭の年に三度である。なお墓正月は「ウヤホーの正月(仏の正月)」ともいわれ、田芋の餅や菓子を墓に供え、一族のすべての墓に参るという。

死者が出てはじめての墓正月とシューロ祭りには、家族や一門の者がそろって墓地へ行き、墓の前で盛大な酒宴を開く。なお年忌供養は1年、3年、7年、13年、25年、33年と続けられ、これで死者に対する一切の供養は終了する。

沖永良部島では、基本的には死後3年目のウヤフジ祭りの際に改葬が行なわれる。

改葬はチュラサナシユン(「きれいにする」という意)、あるいはウビオイシユン(「水をあげる」という意)とよばれ、この言葉からも洗骨を伴う儀礼であることがわかる。ウヤフジ祭りは「考祖祭」ともよばれ、旧暦9月の最初の壬寅の日の墓開きから、7日目のナカンビ、さらにその翌日のトンガまで行なわれる先祖祭で、改葬はその最初の墓開きの日に行なわれる。「ウヤフジ」とはオヤハロジ、すなわち一族共同の先祖を意味する語である。なお改葬の時期に関しては、死者の体形や墓地の土質などによって若干異なることがあるようで、特に死



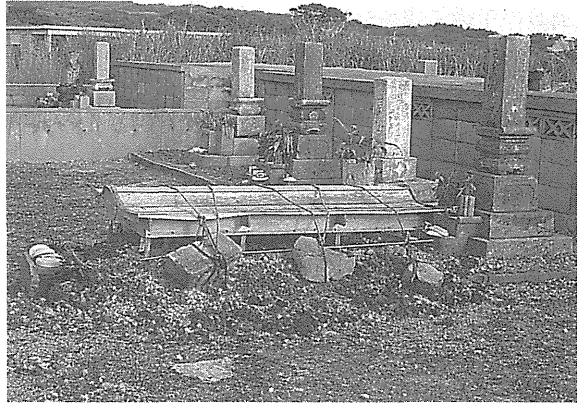
写真④ 墓地全景(沖永良部島徳時)

者が肥満であった場合は、死後数年後のウヤフジ祭りに行なうといわれている。

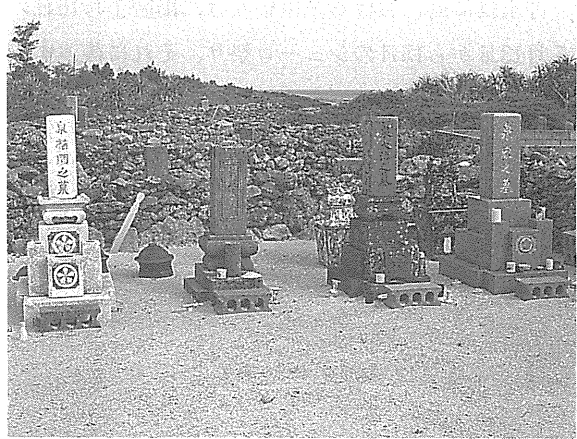
改葬は日の出前に近親の者数名が墓地へ行き、まず男性が埋葬骨を掘り出し、女性がそれを海水でていねいに洗って、足の骨から順番にカメに入れてゆき、最後に頭蓋骨を納める。カメは石塔の後方に上部だけが地中より出るようにして埋める。骨を納めるカメはインジガメ、あるいはヤザラガメといい、沖縄製の陶器のカメである。改葬が済むと、一族や村の大勢を招いて盛大な宴を催す。また改葬の際、それまで墓地に置かれていたヤギョウを壊すという。

死後33年目の命日に行なわれる33年期祭は特に「祭り止め」、「祭り上げ」ともいわれ、死者に対する最後の祭祀であるとされている。この時は最後の祭祀にふさわしく、少女たちの舞踏やミンブチ(念仏)と称される歌曲が奏でられ、きわめて盛大に行なわれる。死者はこれをもって天に昇り、一般の神の仲間入りをするといわれている。

以上、奄美の沖永良部島の死者祭祀と改葬習俗のあり方を概観してきたが、ここでわかるこ



写真⑤ 沖永良部島の墓地



写真⑥ 石塔とインジガメ(沖永良部島徳時)



写真⑦ 徳時の民家(沖永良部島)

とは、沖永良部島においても八丈島の場合と同様に、改葬という行為が死者に対する祭祀の中で非常に重要な意味を持ち、それが「死」という事実の再確認と、一人の人間の「死」によって生じる、一族やムラ内のさまざまな人間関係の再編成と調節の意味を有していたことが理解できるのである。ただし沖永良部島では、風葬が行なわれていた時代には49日のヒーハレの日、あるいは77日目に改葬をしたという伝承もあり、以前はもっと早い時期に改葬が行なわれていた可能性はある。しかし今日伝えられている一連の葬送儀礼や死者祭祀のあり方は、その名称や内容からも、明らかに仏教的な影響を強く受けて以後に形成されたものであり、その意味においては、かつての風葬時代と土葬の普及以後とで、改葬の性格や意味にも大きな変化があったであろうことは想像に難くない。よって33回忌の祭祀を除けば、土葬普及以後の改葬は、少なくとも死者に対する最後の直接的な祭祀であったと考えることができるのである。

2. 韓国の草墳と死者祭祀

韓国において「草墳」と称される葬法については、これまでのいくつかの報告によれば、地域により、また時代や死者の社会的階層により、様々な形態が存在したことがうかがえる。ただきわめて一般に伝えられている草墳の形態を示せば、死体や棺を一定期間地上に置き、その後骨を拾い上げて埋葬するという葬法ということになる。李杜鉉によれば、草墳は掃骨葬・初墳・草殯・初殯・外殯など、地域によって二十近い名称でよばれていたという(李杜鉉, 1973)。ただしこれらの名称の中で、「○○葬」と称するものと、「○○殯」と称するものがある。すなわち「葬(장)」と「殯(빈)」とが混同されているものと考えられるが、この両者には人々の意識の上で大きな相違がある。よって単に地域的な差異としてだけで理解することはできないと思われるが、この点に関しては、後に若干の考察を加えることとする。

韓国での草墳は、これまでの調査より、かつてはほとんど全道的に分布していたであろうといわれている。しかし徐々に消滅し、近年では半島の南西部に位置する全羅南北道の、それも海岸地域と島嶼地域に比較的多く見られるという(李杜鉉, 1973)。^{〔表〕}を見ても明らかなように、時代が過ぎれば過ぎるほど、草墳は広い地域で行なわれていたことがわかる。また、沖縄や奄美の島々と同様に、風葬の慣行も存在していたことがうかがえる。特に全羅南道の海岸部や島嶼地域は、シャーマニズムやその他において、韓国でもっとも古い伝統的な習俗・慣行が残る地域として注目されているが、草墳やそれをめぐる死者祭祀の方法においても同様であるといえる。

〔表〕 草墳と風葬の数の変化(李光奎, 1988より転載)

郡別 年代	草										墳										計
	求 礼 郡	光 陽 郡	麗 川 郡	谷 城 郡	昇 州 郡	高 興 郡	潭 陽 郡	光 山 郡	宝 城 郡	長 城 郡	羅 州 郡	長 興 郡	莞 島 郡	咸 平 郡	康 津 郡	靈 光 郡	靈 岩 郡	海 南 郡	務 安 郡	珍 島 郡	
現 在	—	4	29	—	—	7	—	—	3	—	—	4	15	—	—	14	3	10	26	11	126
30年前	7	3	24	19	20	25	6	10	6	1	17	4	15	5	3	42	7	36	11	28	295
50年前	5	12	11	36	20	11	21	31	28	28	51	34	18	20	30	44	35	83	2	18	538

現 在	風										葬										計
	—	4	3	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—	2	—	11
30年前	—	—	1	1	—	1	—	—	—	—	—	1	—	—	1	—	1	1	1	—	8
50年前	—	3	1	1	—	—	—	1	—	—	—	2	2	1	—	—	3	3	—	3	20

※「現在」とは1968年から1969年にかけての時期であり、表中の「30年前」とは、およそ1930年代末、また「50年前」とは、1910年代末の時期に相当する。

これまでの報告によると、韓国の草墳は、一般には臨終から出棺までは他の葬礼とほとんど同様であるという。ここでは具体的に、草墳をめぐる習俗について全羅南道草島の事例を紹介しよう。草島では「地官が、共同墓地のように部落をはずれて、海を見おろす山の上の方をえらぶ。そして石垣をきずいて平らにならし、高さは地形によって差異はあるが、全面が約70cm、後面は20cmくらい、幅40～50cmくらいに、棺が置けるようにして、その上に棺を置き、10cm～15cmくらいのさしわたしのある材木で4本の脚を作って下をささえる。2本の脚は棺の上部にわたして梁のようにし、これを“トゥル”(들)といい、トゥルの中間に材木をわたしてその上に藁であんだ苫をふく」(李光奎, 1988)という。その他羅老島や珍島などでも、ほぼ同様であるという。さらに「横死・客死・溺死または年少者の場合は草墳にしない。草墳は3年間置いておくのが一般的であり、毎年藁であんだ苫を重ねてかぶせる。早目に埋葬する場合は半年か1年たってから行なう。草島ではとくに、経済的に富裕な家庭や高齢の死亡者を草墳にする例が多い。草墳をはずして遺骨を拾って埋葬することを“ウオンジャン”(원장; 元葬)または“ボンジャン”(본장; 本葬)といい、次のように行なう。すなわち、地官が選んでくれた場所を掘るのであるが、草島では新しく棺をこしらえて底に白紙を敷き、喪主の立合いのもとに、清浄な人が遺骨を手で拾い、藁でつくった刷毛ではらって頭部より形をととのえて置き並べ、白紙でおおって棺の蓋をしめ、埋葬するのである」(李光奎, 1988)と報告されている。なお骨上げをして洗骨し、骨を棺の中に入れて埋葬する時に、巫女による死者の鎮魂の儀礼が行なわれることも多い。依田千百子によると、この儀礼は一般にシッキムクッ(씨김굿)といい、「死の穢れを

祓い死霊を他界へ導く行事であるが、入棺後その前で行なう巫祭をチンシッキムクツ(진씨김굿)と呼び、死後3年目に行なう巫祭をマルンシッキムクツ(마른씨김굿)またはただシッキムクツと呼ぶ(依田千百子, 1985)という。さらに「<チン>(진)とは、湿っていてまだ乾いていないことを表わし、<マルン>(마른)とは乾いたことを意味する。従ってシッキムクツは、死者の霊を洗う意味をもつともいわれて」(依田千百子, 1985)いるとしている。このように草墳をめぐる具体事例を見てみると、それは明らかに日本の改葬と類似した習俗であり、特に、先の奄美沖永良部島で、改葬のことをウヴィオイシュン(水をあげる)とよぶことなどは、きわめて酷似した民俗であるといえる。しかし、形態の類似からすぐさま日本の改葬と韓国の草墳とを同質のものに見なすにはいくつかの問題が残る。

ひとつは、草墳は両班階層にのみ見られた習俗なのか、あるいは逆に下賤の階層にのみ見られた習俗なのかという問題である。このことに関して竹田旦は、村山智順が『朝鮮の風水』の中で、草墳がいわゆる特殊葬の一種であり、特に「下賤の身分の者」による葬法であると述べているのに対して、「下賤なる表現は必ずしも明白ではない。李朝の身分階級には、両班・中人・李属・平民・賤民の五階級があったが、その賤民の間だけに行なわれた限られた葬法でないことは確かである」(竹田旦, 1983)と述べ、また「ともかく草墳が、韓国社会に伝統的な葬法の一種であることは明白である」(竹田旦, 1983)ともいい、草墳＝特殊葬説を否定的に理解している。一方李光奎は、慶尚南道の総合民俗調査の報告の中で、咸陽郡池谷面介坪里の事例に関して「介坪里では、草墳に関しては伝承がなかった。両班の村であり、儒教の儀式には明るけれども、草墳に関しては知識がない」(李光奎, 1989)という報告をしている。断片的な報告ではあるが、それらから推測するに、草墳は竹田がいうように、かつては決して賤民層の者たちだけの特殊な葬法ではなかったことはほぼ明らかであろう。それは先にも述べたように、古い時代には相当広い地域で草墳が見られたという事実からも想像できる。しかし一方、両班階層にのみ広く分布していた習俗でなかったということも確かである。両班階層では、一般に儒教の影響が強いとされているので、その点からいえば草墳が儒教的な儀礼とは異質なものであったということになる。すると草墳は、儒教的な要素が希薄な、いわば韓国社会の古くから民間で伝えられてきた習俗であったといえるのではなからうか。草墳の分布が、シャーマニズムが近年までもっとも濃厚に残存した、全羅南道の海岸部や島嶼地域に広く分布していることが、草墳がきわめて巫俗的要素の強い習俗であることを物語っているのである。

第二の問題は、先にも少し触れたが、草墳ははたして“葬”であるのか、あるいは

“殯”であるのかという問題である。その名称も「〇〇葬」であったり「〇〇殯」であったりするが、もし草墳が“葬”であるならば、二度の埋葬を伴うことから、明らかに「改葬」あるいは「二重葬」の習俗であると規定できる。しかしもし“殯”であるならば、草墳はあくまでも「葬礼」の一段階であり、日本の洗骨改葬などとは意識レベルにおいては少し異質なものであるということになる。これまでの報告の中には、インフォーマントの認識では、草墳は儒教倫理に基づく「孝行」のためであったり、また海に出ていて親の死に目に会えなかった漁師たちが、たとえ遺体となっても、一目でも親に出会うことを望むがゆえの習俗であるなどと記されているものもあるが(李光奎, 1988)、はたしてそうであるのか。先にあげた慶尚南道の両班の村では、親への孝行を特に重んじるはずの村人たちが、儒教の儀式には詳しいが草墳には知識がなかったという。この一見矛盾した事例をどのように理解すればよいのであろうか。さらに本小論の主題である、日本の改葬習俗と韓国の草墳との比較検討を試みることは、はたして可能なのであろうか。

むすびにかえて——草墳と死者祭祀の解釈をめぐる

筆者は以前の論文で、次のような説を提示した(八木透, 1993)。すなわち、日本の伊豆や奄美の改葬の事例から、改葬すなわち第二次葬の持つ意味は、死者そのものに対する祭祀としては最後の段階にあたる儀礼であり、それは死者の存在を「遺骨」を通して再確認し、同時に「死」という事実をも再認識するための機会である。またそれによって、死者をめぐる様々な人間関係を再編成し、調節する機能をも有していたと捉えられるのではないか。さらに日本の改葬では、遺骨の存在を確認することによって「死」を再確認し、実在としての死者への直接的祭祀をこれによって終了するという意味があったものと考えられる。伊豆や奄美で見られる改葬以後の年忌供養は、明らかに仏教的色彩が濃厚に認められるものであり、またそれはきわめて抽象的な靈魂に対する祭祀であって、死者への直接の祭祀とは質的に区別して捉える必要があろう。その意味においては[図]に示したように、死者に対する第一次的・直接的祭祀としては改葬が最終段階にあたり、以後は第二次的・間接的祭祀としての意味を持つ儀礼であると考えられる。さらに改葬は、両墓制・単墓制という従来の墓制類型論と同一の次元において論じられるべきものではなく、墓制類型論や葬法の問題とは別の、死者祭祀および祖霊祭祀の構造の中において位置づけられるべきものである。それならば韓国の草墳は、上記の解釈の枠組みにおいてはいかに捉えられるものである

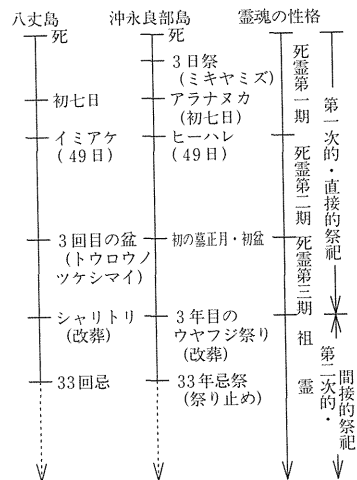
のか。

少なくとも近年の韓国の人々の認識では、先祖はいわゆる“族譜”に記され、また定期的な“祭祀”が行なわれることによって、原則的には世代を越えて、常に個性を保つ“死者”であり、また半永久的に父系血縁の男系後孫によって“祀られる者”であるとされている。このような韓国の先祖観は、一般的な日本の先祖観とは異質なものであるといえる。すなわち日本では、一般に死者は一定の年月を経ることによって、個性を有する“死者の霊”からきわめて漠然とした性格の、いわゆる“祖霊”あるいは“先祖代々”と称されるような存在へと変化する傾向がうかがえるのである(五来重, 1979・八木透, 1993など)。このような両国の死者祭祀の構造と先祖観とを

あわせて考える時、日本の改葬と韓国の草墳とは、基本的に同一の視点では比較検討ができないということになる。この問題についていかに考えるかということが、本小論のもっとも重要な課題である。

韓国の草墳に関しては、何度も述べているように、今日ではほとんどその実態が確認できず、過去の報告や古老の記憶だけに頼らなければならない。そのような状況下で、仮説を提示することには問題があろうが、今もしひとつの可能性を追求するための仮説を提示することが許されるならば、筆者は次のようなことを考えてみたいと思う。

すなわち韓国の草墳は、もともと朝鮮半島で広く行なわれていた死者祭祀の一過程であったものが、李朝の宗教政策以後、徐々に儒教思想が浸透する中、草墳と「孝」の思想とが結びつき、本来“葬”であったものに“殯”としての意味が付与された。その結果、韓国の近年の儒教を中心とした社会規範と表面上は矛盾することなく、一般に受け入れられ、存続していったものとは考えられないだろうか。すなわち韓国の草墳は、儒教普及以前の葬制であり、またその当時の古い先祖観をも内包させている習俗であると想定するのである。すなわち、韓国社会において族譜が普及しだすのはそう古いことではなく、そのはじまりは、15世紀後半の安東権氏のものであるとされ



〔図〕 死者祭祀の過程と霊魂の性格

(八木透 1993より転載)

ている(竹田旦, 1983)。その後両班階層では、族譜の作成が普及し、それにつれて、いわゆる先祖観も大きな変化を示すようになったものと考えられる。しかし庶民階層において、族譜を持ち、そこに記された死者が常に生前の個性を保ちながら、半永久的に男系後孫によって“祀られる者”とする先祖観が浸透するのは、ずっと後のことであろう。このような先祖観、および祖先祭祀の方法は、明らかに儒教の影響によるものであり、それ以前は、韓国社会の少なくとも庶民階層においては、先に述べたような日本の先祖観と、さほど異質とはいえない先祖に対する観念が存在していたのではないかということが想像できるのである。そしてそのような古俗は、当然のごとく、巫俗的な儀礼の中に包含された形で存続することとなり、そのために、両班階層以外の、比較的儒教の影響を受けることなく、古い慣習を守ってきたような地域のみ古い姿を留めるという結果になったものと思われる。このように考えることによって、近年では、なぜ草墳が、全羅南道の海岸部や島嶼地域にのみ残存しているのかという分布の問題や、なぜ両班の村で草墳を知る者が少ないのかという疑問は、一応解決することができるのである。

ただし、草墳の本来の民俗的意味を考える時、先に述べた日本の伊豆や奄美の事例から導くことができるような死者祭祀の構造と、まったく同じ視点で捉えることには問題があろう。ただ日本の改葬も、韓国の草墳も、ともに生者が行う死者をめぐる種々の儀礼の一環として位置づけられるべきものであることは間違いのないであろう。すなわち、生者側にとっての死者祭祀の一過程であり、それは死者の存在を骨を通して再確認し、同時に死という事実も再認識するための機会であったということは十分に想像できるのである。

竹田旦は「ともかく草墳は洗骨を伴う二重葬法である。類似の葬法を国外に求めれば、最も近いのが日本の奄美・沖縄諸島に広く分布するいわゆる風葬である。これらの島々の風葬も、洗骨・改葬にもとづく二重葬法である。そして同種の葬法はさらに東南アジア、あるいは環太平洋へと延びていく。つまり、韓国の草墳は、奄美・沖縄諸島をはじめこれらの地域との比較研究を待って、はじめてその位置づけが可能になるのである」(竹田旦, 1983)と述べている。このような視点は、過去に考古学や民族学の研究者からも唱えられているが(国分直一, 1975・李杜鉉, 1974など)、今だその調査研究は遅々として進んではいない。

今後はこのような視点から、日韓両地域において、さらに各地の豊富な事例を集め、葬送儀礼や死者祭祀の構造、先祖観などを中心として、より緻密な分析を行なうことによって、この分野の研究の新たな展開が可能となろう。本小論がそのための、

たとえささやかであろうとも、契機とならんことを切に願いたい。

《参照文献》

- | | |
|----------------|--|
| 大間知篤三 | 1977 『八丈島』(『大間知篤三著作集』第4巻 未来社) |
| 藩生正男・坪井洋文・村武精一 | 1975 『伊豆諸島』(未来社) |
| 坂口一雄 | 1980 『伊豆諸島民俗考』(未来社) |
| 明珍健二 | 1984 「墓制と改葬」(『近畿民俗』98 近畿民俗学会) |
| 八木 透 | 1984 「伊豆諸島の葬送儀礼と改葬習俗」(『近畿民俗』99 近畿民俗学会) |
| | 1993 「改葬習俗と祖霊祭祀」(『葬送儀礼と祖霊観』 光出版) |
| | 1994 「家と祖先祭祀をめぐる日韓比較民俗試論」(『佛教大学総合研究所紀要』創刊号) |
| 新谷尚紀 | 1991 『両墓制と他界観』(吉川弘文館) |
| 五来 重 | 1979 『続仏教と民俗』(角川書店) |
| 柏 常秋 | 1954 『沖永良部島民俗誌』(凌霄文庫刊行会) |
| 和泊町誌編集委員会 | 1984 『和泊町誌：民俗編』(和泊町役場) |
| 竹田 旦 | 1983 『木の雁』(サイエンス社) |
| | 1994 『祖先崇拝の比較民俗学』(吉川弘文館) |
| 李 杜鉉 | 1974 「草墳」(『韓国農村の家族と祭儀』 東大出版) |
| 崔 吉城 | 1980 『朝鮮の祭りと巫俗』(第一書房) |
| | 1993 『韓国の祖先崇拝』(御茶ノ水書房) |
| 李 光奎 | 1988 「通過儀礼」 (『韓国の民俗大系 1 全羅南道篇』翻訳本 国書刊行会) |
| | 1989 「通過儀礼」 (『韓国の民俗大系 3 慶尚南道篇』翻訳本 国書刊行会) |
| 国分直一 | 1975 「シナ海諸地域の複葬③——朝鮮半島の複葬をめぐる一——」(『どるめん』第6号) |
| 依田千百子 | 1985 『朝鮮民俗文化の研究』 (瑠璃書房) |